

Über den Gedankengang des frühen P. Tillich und den Amida Buddhismus bei Hōnen*

von Kiyohiko Fujimoto (Bukkyo Univ.)

I. Einleitung

In der Regel ist der Begriff der Religion so alt wie die Religion selbst. Aber, wenn wir an Religion denken, denken wir immer an eine konkrete Religion, zum Beispiel das Christentum, den Buddhismus, den Islam und so weiter. Nur durch den Begriff der Religion kann man eine konkrete Religion als solche erkennen. Der Begriff der Religion kann nicht immer den Inhalt der konkreten Religion erklären. Andernfalls kann man eine konkrete Religion auch nicht durch den Begriff der Religion erklären. Darin finden wir das Zweideutige, das in dem Begriff der Religion und der konkreten Religion liegt. So gibt es immer einen feinen Konflikt zwischen dem Begriff der Religion und der konkreten Religion. Das ist ein auch heute noch nicht gelöstes schweres Problem, besonders im Falle von Christentum und Buddhismus.

II. Der Gedankengang in "Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie" von P. Tillich

Paul Tillich (1886–1965) beschäftigt sich mit diesem Zweideutigen, das in dem Begriff der Religion und der konkreten Religion liegt, als einem Problem der Religionsphilosophie. Tillich sagt in seiner Vorlesung, die

* Die Durchführung dieser Arbeit verdanke ich Herrn Prof. D. Dr. Carl Heinz Ratschow an der Univ. Marburg. Für die sprachliche Durchsicht der Arbeit danke ich Herrn Dr. Martin Kraatz, Leiter an der Religionskundlichen Sammlung der Univ. Marburg.

1963 mit dem Titel; ‘Über die Geschichte des christlichen Denkens’ gehalten wurde, wie folgt, “In den zwanziger Jahren schrieb ich einen Artikel mit dem Titel ‘Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie’, in dem ich weitgehend mit Barths Position übereinstimmte. Aber schon damals war mir klar, daß man den Religionsbegriff nur überwinden kann, wenn man auch das Christentum als Religion in der Religionsphilosophie überwindet und wenn es in der Religion etwas gibt, was gegen die Religion steht. Ohne diese Einsicht kann der Religionsbegriff nicht wirklich überwunden werden.”¹⁾ Tillich sieht also eine sehr wichtige Aufgabe darin, das Christentum als Religion in der Religionsphilosophie zu überwinden.

Was bedeutet es, wenn man das Christentum, das doch eine konkrete Religion ist, als “die Religion” ansieht? Vielleicht ist in diesem Zusammenhang besonders darüber nachzudenken, daß einerseits die konkrete Religion allmählich individuell wird und andererseits der Begriff der Religion abstrakter und abstrakter wird. Wir müssen aber zu begreifen versuchen, was beide wirklich bedeuten. Ich glaube, daß der Weg dieses Begreifens nicht in der Theologie und Religionswissenschaft, sondern in der Religionsphilosophie erfolgt.

Das ist auch Tillichs Denkweise in seiner frühen Zeit. Tillich veröffentlichte einen Artikel 1922 mit dem Titel; ‘Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie’.²⁾ In diesem Artikel geht Tillich dem Problem des Religionsbegriffs in der Geschichte der abendländischen Philosophie und Theologie nach. Danach schält er das Problem des Religionsbegriffs heraus. Und von 1923 bis 24 diskutierte er mit K. Barth über das Paradox.³⁾ Darum meine ich, daß im Denken Tillichs schon von früh an das Nachdenken über das Paradox ein zentrales Problem gewesen ist. An der Behandlung des Problems in dieser wis-

1) “Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich”, Band II, Stuttgart, 1972, S. 87

2) in “Kant Studien” Jg. 27, 1922 u. “Paul Tillich Gesammelte Werke” Band I, 2. Aufl. Stuttgart, 1959

3) s.d. “Von der Paradoxie des positiven Paradoxes” u. “Antwort” von P. Tillich, in “Theologische Blätter” Jg. 2, 1923–4

Über den Gedankengang des frühen P. Tillich und den Amida Buddhismus bei Hönen
senschaftlichen Arbeit meine ich seinen Weg zu seinem bemerkenswerten
Werk 'Religionsphilosophie' von 1925 feststellen zu können.

1.

Tillich beginnt mit der Paradoxie.⁴⁾ Hier muß man den besonderen Inhalt des Begriffs der Religion beachten, wenn man den Begriff überhaupt als den Begriff selbst verstehen will. Er sagt, daß der Begriff der Religion in sich selbst eine Paradoxie enthält, und 'Religion' der Begriff einer Sache ist, die eben durch diesen Begriff zurstört wird. Dieser Punkt erinnert an das Existenzdenken von S. Kierkegaard. S. Kierkegaard betonte, daß der Begriff eine Art Heimweh nach seiner Geburtsstätte habe.⁵⁾ Der Begriff ist nicht nur die Form, die schon begriffen wurde, sondern auch der Inhalt, der nun lebendig begriffen wird. Nach den Gedanken von Kierkegaard und Tillich, kann man sagen, daß der Begriff das ist, was man nur existentiell, das heißt wirklich und geistig begreifen kann.

Bei Tillich hat die Paradoxie eine sehr wichtige Bedeutung in der Geistesgeschichte. Er weist darauf hin, " 'Paradox' kann den Sinn von 'geistreich' haben" und "die Paradoxie kann auch dialektisch sein", und dann "Paradoxie ist also die notwendige Form jeder Aussage über das Unbedingte".⁶⁾ Wir können also sagen, daß bei Tillich die Paradoxie geistreiche dialektische Qualität und besonders wichtig im Zusammenhang mit dem Unbedingten ist. Es ist ein bemerkenswertes Verständnis, daß Tillich die Paradoxie im Zusammenhang mit dem Unbedingten erfasst.⁷⁾

Diese Haltung Tillichs zeigt einen neuen Gesichtspunkt. Damit hat Tillich die Geschichte abendländischen Denkens zusammengefaßt. Er

4) P. Tillich, GW. Band I, S.367f

5) S. Kierkegaard, "Über den Begriff Ironie" in S. Kierkegaard/Gesammelte Werke, übersetzt von E. Hirsch, 31. Abt., Düsseldorf/Köln, 1961, S.7

6) P. Tillich, GW. Band I, S.367

7) Übrigens, sagt S. Kierkegaard "Das Paradox hat der Verstand zu dem Absurden gemacht" ('Philosophische Brocken', GW. 10. Abt., S.49) und "wird der Augenblick gesetzt, so ist das Paradox da" (ebd., S.48). Bei Kierkegaard ist das Paradox wichtiger im Zusammenhang mit dem Verstand, als eine Antithese zu Vernunft.

sagt, "es käme also darauf an, ihn (den Begriff der Religion) so zu verwenden, daß er (der Begriff der Religion) einem höheren Begriff untergeordnet wird, der ihm seine zerstörende Kraft nimmt. Das aber ist der Begriff des Unbedingten".⁸⁾ Das Unbedingte gründet in der Urparadoxie.

2.

Eigentlich ist der Begriff, zum Beispiel in der Dialektik von G.W.F. Hegel, ein logisches Moment zwischen Subjekt und Objekt. Weil das neuzeitliche Denken nach Hegel eine Tendenz zum menschlichen Wissen hat, das heißt, die Neigung, den Begriff als den Gegenstand zu nehmen. So kann man den Begriff gegenständlich ansehen.⁹⁾

Die Gewißheit des Unbedingten ist unbedingt. Aber, das Unbedingte wird nicht vom Begriff erfasst. Bei Tillich steht das Unbedingte jenseits von Subjekt und Objekt. Schon S. Kierkegaard wies gegenüber Hegel darauf hin, daß das transzendente Denken und die vernünftige Dialektik die Paradoxie nicht enthalten können.¹⁰⁾ Die Denkweise, in der der Widerspruch und die Paradoxie eine wesentliche und wichtige Rolle spielen können, ist dialektisch und ernst.

Tillich sagt; "‘Paradox’ kann den Sinn von ‘geistreich’ haben, dann beruht die Paradoxie auf der widerspruchsvoll zweideutigen Wortform",¹¹⁾ und "‘Religion’ ist eine Funktion des menschlichen Geistes".¹²⁾ Diese Denkweise Tillichs ist nicht in der Relation des Bedingten, sondern sucht "das Unbedingte". Das 'geistreich' und 'der menschliche Geist' sind nicht Begriffe, die man im Logos oder in der Form vernünftig verstehen kann, sondern sie sind 'dynamisch' und unbedingt, nur in der Religion zu begreifen. So müssen wir hier 'Paradox' und 'menschlicher Geist' und 'Religion' beachten. Wie erfasst Tillich diese drei Momente im Zusammenhang der Geschichte der Religionsphilosophie?

8) P. Tillich, GW. Band I, S.368

9) Z.B. M. Heidegger: "Holzweg", S.77

10) Vgl. "Philosophische Brocken", GW. 10. Abt., S.46ff

11) P. Tillich, GW. Band I, S.367

12) ebd., S.369

3.

Bei Tillich hat der Religionsbegriff eine doppelte Seite oder Schichten. Das heißt, "Es wird nun freilich infolge der inneren Dialektik des Religionsbegriffs eine gewisse Zweideutigkeit unvermeidlich sein, insofern das eine Mal der Begriff neutral, orientierend gebraucht wird, das andere Mal prägnant, polemisch".¹³⁾ Mit dieser Analyse erfasst Tillich die doppelte Seite; der Religionsbegriff, der neutral orientierend gebraucht wird, ist positive Religion, und, der Religionsbegriff, der prägnant polemisch gebraucht wird, ist die Religion als Religion. Tillich hält die letztere für wichtig.

Diesen Gesichtspunkt hat er schon 1907 in seiner Schrift mit dem Titel 'Zum Problem der Theodizee' geschrieben. Er schreibt "Die dualistischen Ausgestaltungen sind ihrer Weltanschauung nach realistisch, ihrer Lebensauffassung nach pessimistisch. Die monistischen dagegen sind idealistisch und optimistisch".¹⁴⁾ Und dort hatte Tillich gesagt, daß der letztere Gedanke ein Ausfluß des Denkens von Descartes, Leibniz, Hegel und Kant ist. Vielleicht will Tillich unter diesem Gesichtspunkt die Geschichte der Philosophie kritisch zusammenfassen.

Tillich kritisiert die Probleme von Idealismus, Dialektik und Realismus, und erfasst die folgenden Probleme, in dem er eine rationale, eine kritische und eine intuitive Periode unterscheidet. Ich meine, daß Tillich unter diesen Gesichtspunkten prinzipielles versteht. Das heißt, er versteht so die Geschichte der Philosophie nicht nur der Form nach, sondern als existentiell und zugleich inhaltlichen.

4.

Bei Tillich hat die Religionsphilosophie im Abendland drei Perioden, das heißt, die rationale, die kritische und die intuitive. Diese drei Perioden beruhen nicht ganz auf der historischen und philosophischen Einleitung. Hierin müssen wir das eigentümliche Denken Tillichs sehen.

Die rationale Periode ist die, die einen Weltbegriff ohne Gottesbegriff

13) ebd., S.368

14) im Tillich-Archiv Marburg, Katalog Nr. VO7/11 (Unveröffentlicht)

vollziehen kann. Descartes und Kant sind die Vertreter dieser Periode. Bei Descartes heißt es, “Das Ich ist die Gewissheitsgrundlage; vom Ich wird auf Gott geschlossen”.¹⁵⁾ Und bei Kant heißt es, “So wurde die Kritik des ontologischen Beweises das Fazit der Geistesentwicklung vom Mittelalter zur Neuzeit, vom Gottesbewußtsein zum autonomen Weltbewußtsein”.¹⁶⁾ Diese Gesichtspunkte, “Vom Ich wird auf Gott geschlossen” und “vom Gottesbewußtsein zum autonomen Weltbewußtsein”, kommen nur aus dem Rationalen, das zum Menschen gehört. Das ist die Vernunftreligion. Die Vernunft ist das “Innere” im Menschen. Bei dem “Rationalen” ist das Zentrum im menschlichen Bewußtsein.

Vielleicht versteht man daran, daß die Vernunftreligion die mittelalterliche verhüllte Gottesgewißheit enthüllte. Aber, in der Vernunftreligion ist es, wie Tillich sagt, so: “Der Gott, der die Welt ergänzen soll, ist Welt und nicht Gott”.¹⁷⁾

Die nächste, kritische Periode ist die, in der die relativistischen Konsequenzen des Religionsbegriffs offen hervorbrechen. Tillich sagt: “Die Religion ist eine besondere Art des Welterlebens, die entweder in der Philosophie aufgehoben ist, wie bei Hegel, oder eine dauernde eigentümliche Bedeutung hat, wie bei Schleiermacher. Am deutlichsten ist die Wirkung des Religionsbegriffs da, wo nominalistisches Denken einen gegenständlichen Weltbegriff überhaupt nicht kennt, wie bei Simmel, und demgemäß die Religion ausschließlich ins Subjekt gelegt wird”.¹⁸⁾ Dieses Denken wird vom “Sub specie aeternitatis” des Spinozismus beeinflusst. In späterer Zeit sagt Tillich: “Ich glaube, daß seine (Schleiermachers) ‘schlechthinnige Abhängigkeit’ nur ein etwas engerer Begriff für das ist, was ich ‘unbedingtes oder letztes Anliegen’ nenne”.¹⁹⁾ In Wirklichkeit meint Schleiermacher, daß die Religion ‘schlechthinnig abhängiges Selbst-Gefühl’ ist. So, bleibt bei Schleiermacher der Glaube abhängig vom Selbst-Gefühl.

15) P. Tillich, GW. Band I, S.371

16) ebd., S.372

17) ebd., S.372

18) ebd., S.373

19) P. Tillich, E u. N von P. Tillich, Band II, S.80

Diese Denkweise ist die gegenständlich wissenschaftliche Begriffsbildung als Durchgang zu Gott. Martin Heidegger warnte vor der 'Zeit des Weltbildes', davor die Welt als Bild zu objektivieren. Und Tillich sagt: "Wenn vor allem das Religiöse Unbedingtheit und Gewißheit hätte und die Welt und die Kultur und die Geschichte zeitliche, zweifelhafte, zu überwindende Profanisierungen des Heiligen wären? Mit dieser Frage wenden wir uns der dritten, intuitiven Periode zu".²⁰⁾

Die dritte Periode, das heißt die intuitive Periode, ist die, die "durch die allgemeine Bewegung des Geisteslebens hinweg von der gegenständlich technischen zu einer urständig-intuitiven Welterfassung"²¹⁾ gekennzeichnet ist. Tillich erwähnt R. Otto, Scheler und Scholz. Zum Beispiel bekennt R. Otto die urständig intuitive Welterfassung mit dem Begriff "das Heilige". Das Heilige ist "eine eigentümliche Bewertung, die so nur auf religiösem Gebiete vorkommt", es ist "ein *arrêton*, ein ineffabile, sofern es begrifflicher Erfassung völlig unzugänglich ist".²²⁾ Bei Otto ist das Heilige nicht das Rationale, sondern ein '*arrêton*' und ineffabile. Otto hält das Irrationale noch als die Antithese gegen das Rationale für wichtig. Tillich sieht diese Denkweise Ottos als 'Intuitiv' an.

Und er sagt: "All diese Gedanken entstammen noch einem Denken, das nicht auf das Unbedingte, sondern Bedingte sieht, um an ihm das Unbedingte zu messen. Sie haben den Geist des Religionsbegriffes nicht bannen können.—Aber ist er überhaupt zu bannen? Oder ist es das Verhängnis der Religionsphilosophie, ihm verfallen zu sein?".²³⁾

5.

Es ist das Unbedingte, das wir für wichtig halten müssen. Wie oben macht Tillich darauf aufmerksam, daß im religiösen Denken seit Beginn

20) P. Tillich, GW. Band I, S.374–5

21) ebd., S.375

22) R. Otto, "Das Heilige", 41–44. Aufl. München 1979, S.5. Und über die Meinung Tillichs um "Das Heilige" siehe "Emanuel Hirsch Paul Tillich Briefwechsel 1917–1918" (Verlag Die Spur GmbH u. Co, 1973, S.28–30) und "Die Kategorie des 'Heiligen' bei Rudolf Otto" ('Theologische Blätter', 1923 Nr. I)

23) P. Tillich, GW. Band I, S.377

der Neuzeit das Unbedingte, das doch wohl die Grundnatur der Religion ist, immer unklarer wird. Es ist eine ernsthafte, religiöse Aufgabe, das Unbedingte zu untersuchen. Es ist eine Arbeit der Religionsphilosophie, diese Aufgabe zu untersuchen.

Tillich sagt: “Eine Religionsphilosophie, die dem Wesen des Unbedingten gerecht werden will, muß das Unbedingte in allem Bedingten erfassen, als das, was sich selbst und das Bedingte begründet. Das Bedingte ist das Medium, in dem und durch das hindurch das Unbedingte erfaßt wird”.²⁴⁾ In diesem Punkt gibt es eine wichtige Aufgabe, die die anderen Wissenschaften nicht haben können. Denn, was ist das Unbedingte? “Das Unbedingte ist nicht Objekt, es ist auch nicht Subjekt, sondern es ist die Voraussetzung jedes möglichen Gegensatzes von Subjekt und Objekt. Darum steht die Erfassung des Unbedingten auch vor jedem theoretischen Urteil”,²⁵⁾ sagt Tillich.

Jetzt erinnern wir uns eines Gedankens des japanischen Philosophen Kitarō Nishida (1870–1945). Nishida hält es für wichtig, die Wirklichkeit, wie sie ist, zu kennen. In seinen bemerkenswerten Buch ‘Zen no Kenkyu’ von 1911 sagt Nishida: “Wenn ich den Zustand meines eigenen Bewußtseins direkt erlebte, gab es dort noch nicht den Gegensatz von Subjekt und Objekt, sind die Kenntnis und ihr Gegenstand völlig eins geworden”.²⁶⁾ Durch einfache Erfahrung untersucht Nishida das, was es noch nicht in dem Gegensatz von Subjekt und Objekt gibt. Nishida nennt das die reine Erfahrung. Wenn wir das in Tillichs Worten sagen würden, wäre das die Erfassung des Unbedingten. Nishida begründet das am Buddhismus, Tillich begründet es am Christentum. Der Unterschied zwischen diesen beiden Denken ist interessant, kann aber hier nicht betrachtet werden.

Bei Tillich heißt es: “Die Funktion der Unbedingtheit; sie ist die Wurzelfunktion, diejenige, in der der Geist durch alle seine Formen hindurchbricht bis auf seinen Grund. Sie ist deswegen auch keine

24) ebd., S.377

25) ebd., S.378

26) K. Nishida, “Nishida Kitarō Zenshū” (GW.) Band I, Tokyo, 1965, S.9

Über den Gedankengang des frühen P. Tillich und den Amida Buddhismus bei Hönen

Geistesform und kann nur durch Paradoxie Funktion genannt werden".²⁷⁾ Dieser Gesichtspunkt Tillichs ist sehr charakteristisch. Tillich versteht den Geist und die Paradoxie nicht wie Hegel und Kierkegaard. Das heißt, bei Tillich ist die Funktion, in der die Unbedingtheit begegnet, die Wurzelfunktion, die den Geist bis auf seinen Grund durchsichtig sein läßt. Und nur in der Paradoxie heißt sie die Funktion der Unbedingtheit. Mit anderen Worten, wir können nur durch die Paradoxie das Unbedingte denken.

Deshalb können wir die Paradoxie als den Boden des Denkens betrachten. So ist das Unbedingte die ursprüngliche Natur, in der der Boden des Denkens bereit ist. Aus diesem Grunde sagt Tillich auch: "Die Kultur ist das Medium des Unbedingten im Geistesleben, wie die Dinge das Medium des Unbedingten in der Welt sind".²⁸⁾

6.

Tillich sagt: "Ist Offenbarung ein 'religiöser' Begriff, so ist sie überhaupt kein Begriff mehr",²⁹⁾ damit ergibt sich als zentrale Aufgabe, daß nicht die Religion überhaupt, sondern die konkrete Religion als Offenbarung verstanden wird. Ein 'religiöser' Begriff ist Offenbarung. Die Offenbarung bedeutet Erlösung, Heil, Wiedergeburt und Vollendung, die die unbedingten Realitäten sind. Die Offenbarung ist absolut dynamisch und konkret. So sagt Tillich: "Jede Religion ist als Religion relativ, denn jede Religion ist Vergegenständlichung des Unbedingten. Aber jede Religion kann als Offenbarung absolut sein; denn Offenbarung ist das Durchbrechen des Unbedingten in seiner Unbedingtheit".³⁰⁾

Hierbei wird die Religion als Religion selbst gesetzt. Und in diesem Gesichtspunkt wird jede Religion als Wirklichkeit der Offenbarung absolut und voll begriffen. Tillich geht noch weiter und sagt: "eine Religionsphilosophie, die nicht vom Bedingten, sondern vom Unbedingten, die

27) P. Tillich, GW. Band I, S.380

28) ebd., S.380

29) ebd., S.370

30) ebd., S.382

nicht von der Religion, sondern von Gott ausgeht”.³¹⁾ Was bedeutet es, daß “eine Religionsphilosophie vom Unbedingten und Gott ausgeht”? Ich meine, daß in Tillichs Denkhorizont dies “die Überwindung des Religionsbegriffs” bedeutet.

III. Der Gedankengang der Grundlegung des Amida Buddhismus als Religion bei Hönen

Wenn wir die Denkweise und den Standpunkt Tillichs: “Jede Religion kann als Offenbarung absolut sein, denn Offenbarung ist das Durchbrechen des Unbedingten in seiner Unbedingtheit”, für wichtig halten, dann können wir von da aus einen Vergleich mit dem Amida Buddhismus, der sich den Buddha-Amida gegenständlich vorstellt, anstellen.

In Japan, stellte Hönen (1133–1212), gegründet auf die Lehre des Amida Buddhismus (das Reine Land), und eine japanische Glaubenslehre des Amida Buddhismus heraus. Diese Glaubenslehre und Religionsbegriff Hönens will ich hier darstellen.

1.

Der Amida Buddhismus begründet sich auf Buddhas Worte am Ende des Mahāyānā Sūtra: “Daß einer in seinem Rufen nicht aussetze, sondern fortfahre, auf Buddha seinen Sinn zu richten, bis er zehnmal die Worte Namōmitābhāya Buddhāya (“Namu Amida Butsu” in Japanisch) hergebetet!”.³²⁾ Und dabei ist Buddha Amida ein Buddha, der nach der Schulung als Bodhisattva (der buddhistische Heilige) ein Buddha wird. So ist Buddha Amida ein vollkommender Buddha, dessen Gelöbnis, das er als Bodhisattva gelobt hatte, sich erfüllt hatte und der in jedem Menschen seine persönlichen Gelöbnis der Erlösung sich entwickelt ist.

Hönen sagt, “Der Buddha Amida, er, der hinausgeführt sein Wort; ‘Nicht will ich die vollkommene Erleuchtung an mich nehmen’ und nun in

31) ebd., S.384

32) So heißt es in den Drei Sūtras des Amida Buddhismus, besonders im “Amitāyur-dhyāna Sūtra”.

Über den Gedankengang des frühen P. Tillich und den Amida Buddhismus bei Hönen
seinem Reinen Lande weilet, wird gewißlich von dorten kommen, uns zu sich einzuholen, wenn unser Leben zu Ende gehen wird".³³⁾ Das heißt, nach der Lehre von Hönen wird dieser Buddha Amida als "HŌSHIN (sambhogika-kāya)" erkannt.

2.

Eigentlich basiert der Buddhismus historisch auf einer Lehre, nach der ein Mann, Gautama, aufgrund Anlage zur Buddhaschaft erwachte und nach einer religiösen, geistigen, tiefen asketischen Übung zum Buddha wurde. Das Entscheidende an Buddhismus ist dies, aufgrund der in jeden Menschen liegenden Anlage zur Buddhaschaft zu erwachen und zum Buddha zu werden. In Japan, wenigstens bis zum Heiligen Hönen, ist das der traditionelle Buddhismus.

Aber Hönen verfolgt es mit Spannung, daß alle Menschen zwar wesenhaft die Anlage zur Buddhaschaft in sich tragen, sie aber tatsächlich nicht verwirklichen können. Weil alle Menschen tatsächlich die Anlage zur Buddhaschaft nicht verwirklichen können, sind alle Menschen faktisch Alltagsmenschen, die Verbrechen begehen. Hönen erfasst den Menschen nicht als wesentliches Sein, sondern als wirklich Seiendes. Das heißt, dem Wesen nach haben alle Menschen die Anlage zur Buddhaschaft, aber in der Wirklichkeit sind alle Menschen der Anlage entgegengesetzt. In der Wirklichkeit ist für alle Menschen die Anlage zur Buddhaschaft verfinstert. Diese Lage des menschlichen Daseins ist genau zweideutig. Für die religiöse Wirklichkeit des Alltagsmenschen ist es nichts anderes als ein Paradox, daß er die Anlage zur Buddhaschaft hat.

Der Buddhismus vor Hönen hatte immer nur die Aufgabe herausgestellt, die Anlage zur Buddhaschaft zu realisieren: an diese Zweideutigkeit menschlichen Daseins hatte er kaum gedacht. Das eben ist die Umwandlung des Buddhismus, daß Hönen diese reale Zweideutigkeit mensch-

33) Hönen, "Brief Hönens an Kuroda no Shōnin": in "Hōnen Shōnin Zenshū" hg. von Dr. Kyōdō Ishii, 2. Aufl. Kyoto, 1955, S.500 u. "Amida Buddha unsere Zufulcht-Urkunden zum Verständnis des japanischen Sukhāvati-Buddhismus" von Hans Haas, Göttingen, 1910, S.42

lichen Daseins, die in der Wesenhaftigkeit der Anlage zur Buddhaschaft und in der Wirklichkeit des sündigen Alltagsmenschen besteht, hervorhebt. So ist nach der Lehre Hōnens der Buddhismus nicht bedingt und gegenständig im Bezug auf die Anlage zur Buddhaschaft, sondern er wird unbedingt und zweideutig, nämlich Paradox.

3.

Hōnen erfasste sich selbst als einen Alltagsmenschen, der die buddhistischen traditionellen "drei Śikṣāhs [SAN GAKU]" nicht üben kann. So versuchte Hōnen selbst verschiedene andere buddhistischen Lehren und Übungen. Danach wurde er durch die Begegnung mit der Lehre des Shan tao [Zendō] (613–681), des bedeutesten Amida Buddhisten in China, selbst erlöst.³⁴⁾ Auf diese Erlösungs-Erfahrung des Hōnen gründet sich sein Verständnis des Amida als "HŌSHIN".

Hōnen sagt, "Unter allen Wegen, loszukommen von dem Samsāra-Zwang des Lebens und des Sterbens, kein besserer zu dieser Frist als wiedergeboren zu werden in das Reine Land im Westen. Unter all den Werken, durch die man zu solcher Geburt im Reinen Lande soll gelangen können, kein besser Werk als das Anrufen des Namens des Buddha Amida".³⁵⁾ Für Hōnen ist es ein wichtiger Weg, wiedergeboren zu werden in das Reine Land im Westen und, den Namen des Buddha Amida anzurufen. Er erklärt, daß nur dieser Weg und dieses Werk eine religiöse Übung darstellen, die allen Alltagsmenschen möglich ist.

Dazu sagt Hōnen weiter: "Daß man aber in dieses Land (das Reine Land) geboren wird, das geschieht durch die eidliche Verheißung des Buddha Amida, dabei die Auswahl unter den Menschen nicht danach getroffen wird, ob sie gut sind oder aber böse. Nein, worauf da einzig gesehen wird, das ist nur dies, ob einer Glauben hat an diese Verheißung

34) Siehe "Amida Buddha" von Hans Haas, S.9–14 u. "Shōkō shōnin densetsu no kotoba" u. ein Hauptwerk von Hōnen "Senchaku hongan nenbutsu shū" Kap. 16: in "Hōnen Shōnin Zenshū" S.459–60 u. S.346–350!

35) Hōnen, "Jōdo shū ryaku shō": in "Hōnen shōnin zenshū" S.590 u. "Amida Buddha" S.37

Buddhas oder aber solchen Vertrauens ermangelt”.³⁶⁾ Bei Hōnen ist die Vollendung dieses Weges und Werkes nicht abhängig von irgendeiner menschlichen Qualität, sondern sie beruht nur auf der eidlichen Verheißung des Buddha Amida: SENCHAKU HONGAN. Also ist es nur wichtig, ob einer Glauben an diese Verheißung Buddha Amidas hat oder aber solches Vertrauen nicht hat.

4.

Seit dem Tode des Gautama Buddha hat der Buddhismus viele historische Eigentümlichkeiten entwickelt. Dabei hat sich ein Geschichtsbild entwickelt, dessen drei Phasen “Shō-bō”, “Zō-bō” und “Map-pō” heißen.

Zuerst “Shō-bō”, in dem die echte Praxis (Übung) und echte Lehre und das echte buddhistische Zeugnis überliefert sind, danach kommt “Zō-bō”, in dem die Lehre und die Praxis ohne das Zeugnis tradiert sind. Und danach kommt schließlich “Map-pō”, in dem nur noch die Lehre vorhanden ist. Es gibt verschiedene Interpretationen dieser buddhistischen Geschichtsauffassung.³⁷⁾ Die japanische Interpretation ist die folgende: “Shō-bō” beginnt mit dem Tode des Gautama Buddha und dauert 500 Jahren, und danach kommt “Zō-bō” für 500 bis 1000 Jahre, und die letzte Phase ist “Map-pō”. Die japanischen Buddhisten des 11. Jahrhunderts glaubten, daß zur ihrer Zeit um 1050 (n. Chr.) die Zeit des “Map-pō” begonnen habe.

Die Zeit des Hōnen ist genau die Zeit des “Map-pō”. Hōnen sucht eine Lehre, durch die alle Alltagsmenschen der Zeit des “Map-pō” erlöst werden können. Und die Lehre des Hōnen ist eben die, daß alle Alltagsmenschen in der Zeit des “Map-pō” durch die eidliche Verheißung des Buddha Amida erlöst werden können. Er meinte, daß der Amida Buddhismus, wenn wirklich alle Alltagsmenschen erlöst sein, die wahre Religion werden könne. Hier können wir sehen, daß die religiöse Haltung Hōnens sehr ernst ist und immer auf die Verheißung des Buddha Amida, das

36) ebd., S.591 u. S.38

37) s.d. “The sense of sin and guilt and the last age (Mappo) in Chinese and Japanese Buddhism” von A. Bloom: in ‘NUMEN’ vol. XIV Fasc. 2, 1967

heißt, das Unbedingte hindeutet.

Hōnen sagt: “Prüfen wir, deren Lebzeit in diese letzten Tage des Gesetzes (Map-pō) fallen mußte, uns, ob wir auch zu denen gehören, die geschickt sind, zum Leben in den Gefilden der höchsten Seligkeit einzugehen, so finden wir: Wir brauchen hierob nicht darum in Sorge zu sein, weil unser Andachtstun (Übung) unzulänglich ist: an einem bloß zehn-, ja auch nur einmaligen Anrufen des Namens Buddhas schon ist’s genug. Wir brauchen hieran nicht darum zu zweifeln, weil wir Sünder sind: soll ja doch auch der größte Sünder nicht verworfen sein! Wir brauchen nicht in Unsicherheit darob zu geraten, indem wir etwa an den großen zeitlichen Abstand denken, der uns von dem Stifter des Buddhismus trennt: soll es selbst der Menschheit nach dem Untergange seines Gesetzes (Hōmetsu) noch möglich sein, zum Leben einzukommen, wievielmehr nicht uns, die wir in diesen Tagen leben. Wir brauchen auch nicht etwa darum zu zweifeln, weil unser Selbst so durch und durch verderbt ist: heißt es ja doch ausdrücklich: ‘ich, diese von sinnlichen Begierden erfüllte arme Kreatur (Alltagsmenschen)!’”.³⁸⁾ Das sind Hōnens grundlegende Gedanken.

Das heißt, Hōnen versteht das “Map-pō” nicht nur als Aspekt des Geschichtsbildes, sondern auch als ernste subjektive Krise menschlichen Daseins. Was ist der Grund dafür, daß Hōnen gerade die Erlösung der Alltagsmenschen besonders herausstellt?

Hōnen sagt, “Was das Sündigen anlangt, so sehe man sich wohl vor, auch nur die geringste Übertretung zu begehen, und habe dabei doch den Glauben, daß selbst ein Mensch, der die zehn Sünden begangen und der fünf schweren Vergehen sich schuldig gemacht hat, zum Leben eingehen werde. Selbst diejenigen, die schwere Sünden auf sich geladen haben, sollen wiedergeboren werden, wie viel mehr nicht erst diejenigen, die nur leicht gesündigt! Was aber die Betätigung der Devotion anlangt, so tue man Fleiß dazu, ohne auszusetzen, darf man gleich das Vertrauen haben,

38) Hōnen, “Brief Hōnens an Kuroda no Shōnin”: in “Hōnen shōnin zenshū” S.499 u. “Amida Buddha” S.40. Hier, letztes Zitat ist aus Shan Taos Kommentar des “Amitāyurdhyāna Sūtra” (Jap. “Kangyō sho”).

Über den Gedankengang des frühen P. Tillich und den Amida Buddhismus bei Hōnen
daß selbst ein bloß zehnmaliges, ja auch ein nur einmaliges Anrufen nicht vergeblich ist. Selbst ein einmaliges Anrufen soll uns zum Leben einhelfen, wie viel mehr nicht erst der Anrufungen Menge!“. ³⁹⁾ Für Hōnen sind die verschiedene Erlösungswege der Alltagsmenschen im Grunde nicht anderes als die Anrufung des Buddha Amida (Namu Amida Butsu). Was dem Alltagsmensch wirklich zur Erlösung helfen kann, das ist die gläubige, tatsächlich vollzogene Praxis (Übung) der Anrufung des Buddha Amida.

5.

Hōnen verkündet, daß der Erlösungsweg des Alltagsmenschen nur der Weg der Anrufung des Buddha Amida sein kann. Was ist nun die Anrufung des Buddha Amida?

Aus den Grundgedanken der Religion Hōnens läßt sich folgendes erfassen: ⁴⁰⁾ Die Anrufung des Buddha Amida, die der sündhafte Alltagsmensch immer, zu jeder Zeit in seinen Mund nimmt, enthält alle Kräfte der Erlösung, die Buddha Amida allen Alltagsmenschen wirklich zuteil werden läßt: IGYŌ DŌ. So können nur durch die Anrufung des Buddha Amida alle sündhaften Alltagsmenschen mit Sicherheit in das Reine Land (die Ewigkeit) hineingeboren werden: BYŌDŌ ŌJYŌ. Und die Anrufung des Buddha Amida bedeutet, die Forme ‘Namu Amida Butsu’ auszusprechen. ‘Namu’ ist ‘Namas’ in Sanskrit, das heißt hier ‘sich von ganzem Herzen (einem anderen) überlassen’: KIMYŌ. ‘Amida Butsu’ ist ‘Buddha Amitabha’ in Sanskrit, das heißt hier ‘Persönlicher Buddha, der vollkommen, ewig und unendlich ist’: HŌSHIN. So bedeutet ‘Namu Amida Butsu’, daß man sich dem persönlichen Buddha, der vollkommen, ewig und unendlich ist, ernsthaft von ganzem Herzen überläßt.

Hōnen erfasst den Buddha Amida als einen Persönlichen und Unbedingten. Es ist Buddha Amida, der dem Alltagsmenschen immer

39) ebd., S.500 u. S.41

40) Siehe “Senchaku hongan nenbutsu shū” von Hōnen! Hōnen entwickelt sich seine Glaubenslehre sehr systematisch in seinem Hauptwerk, “Senchaku hongan nenbutsu shū” 1198.

seine Verheißung schenkt. In der Anrufung des Buddha Amida, die der sündhafte Alltagsmenschen ausspricht, wirkt sich eine religiöse “Korrelation” zwischen dem Wunsch des Alltagsmenschen, der durch den Buddha Amida erlöst werden will, und der Verheißung des Buddha Amida, der den Alltagsmenschen erlösen will, aus. Diese religiöse “Korrelation” ist nicht ein Begriff und ein Gegenstand, sondern das Unbedingte, in dem Verheißung des Buddha Amida voll dynamisch sich bewegt.

6.

Hōnen konzentriert alle religiösen Momente auf die Anrufung des Buddha Amida. Er vereinfacht die Lehre des Amida Buddhismus und reinigt die religiöse Praxis (Übung) der Anrufung des Buddha Amida.

Hōnen sagt in seinem Testament ‘Ichimai Kishōmon’ 1212: “Nein, alles, was zu tun hat, wer da begehrt, zum Leben in den Gefilden höchster Seligkeit zu gelangen, ist einzig dies, daß er sein Namu Amida Butsu betet und nimmer zweifelt, daß er dadurch gewißlich dort wiedergeboren werde, nichts weiter”.⁴¹⁾ Die Anrufung des Buddha Amida ist weder Meditation noch Studium. Die Meditation und das Studium können nach Hōnens Glaubenslehre von dem sündhaften Alltagsmenschen (dem allgemeinen Menschen) unmöglich eingeübt werden. Und nur in der Anrufung des Buddha Amida sind alle wichtigen buddhistischen Elemente enthalten. Nur die Anrufung des Buddha Amida ist echte religiöse Praxis (Übung) für die Alltagsmenschen, also die tiefe religiöse “Korrelation” des Unbedingten.

So sagt Hōnen schließlich, “Wer da nun aber Glauben hat an die Kraft der Anrufung des Namens Buddhas, der darf, und hätte er gleich alle Lehren, die Shaka (Gautama Buddha) während seines ganzen Lebens verkündigt hat, durchaus studiert, sich nicht anders gehalten wollen wie der simple Mann aus dem Volke, der keinen Buchstaben zu lesen versteht, und sollte sich in eine Reihe stellen mit den unwissenden Bhikshunī, und also, den Weisen ganz und gar ausziehend, wie diese einfach von ganzem

41) Hōnen, “Ichimai Kishōmon” 1212: in “Hōnen shonin zenshū” S.416 u. “Amida Buddha” S.42

Über den Gedankengang des frühen P. Tillich und den Amida Buddhismus bei Hönen
Herzen den Namen Buddhas anrufen!“⁴²⁾

IV. Schluß

Paul Tillich nimmt den Religionsbegriff des 20. Jahrhunderts ernst. In diesem Kontext, verfolgt er den Sinn von ‘geistreich’ und ‘dialektisch’ mit Spannung. Mit andern Worten, es geht ihm um die Paradoxie als den Boden des Denkens. Er sucht in der Religionsphilosophie die Überwindung des Religionsbegriffs.

Im religiösen Denken der Neuzeit hat man die Neigung, die Religion nur als Begriff zu nehmen. Aber, wie Tillich gesagt hat, ist die Religion eine Funktion des menschlichen Geistes. Sie ist damit immer dialektisch. Und die eigentlich religiöse Aufgabe ist es, das Unbedingte in der konkreten lebendigen Religion tatsächlich zu erfassen. Entsprechend meint Tillich: “die wahre Religion ist überall da, wo das Unbedingte als Unbedingtes bejaht wird”.⁴³⁾ Und er spricht von einer “Religionsphilosophie, die nicht vom Bedingten, sondern vom Unbedingten, die nicht von der Religion, sondern von Gott ausgeht”.⁴⁴⁾ Und weiter sagt er: “Aber jede Religion kann als Offenbarung absolut sein: denn Offenbarung ist das Durchbrechen des Unbedingten in seiner Unbedingtheit”.⁴⁵⁾ Wenn wir dieser Denkweise folgen, können wir neben der eigenen auch andere konkrete Religionen im Kopf behalten.

Hönen nimmt den Amida Buddhismus als die Religion in Japan des 12. Jahrhunderts ernst. Zu seiner Zeit war der Buddhismus nach und nach abstrakter geworden. Er gewann den wirklichen und dialektischen Buddhismus für die allgemeinen Menschen (die Alltagsmenschen) zurück. Und schließlich war “Map-pō”, die Krisenzeit gekommen. Er richtete seinen Blick nicht auf die Anlage zur Buddhaschaft als das Wesen des Menschen, sondern auf den sündhaften Alltagsmenschen als die

42) ebd., S.416 u. S.43

43) P. Tillich, GW. Band I, S.383

44) ebd., S.384

45) ebd., S.382

menschliche Wirklichkeit. Darin sah er die Zweideutigkeit des Menschen.

Jetzt betont Hōnen, daß man nur mit der Anrufung des Buddha Amida durch die Kraft der Verheißung des Buddha Amida erlöst wird. Das heißt, man soll “den Weisen ganz und gar ausziehend, wie diese einfach von ganzem Herzen den Namen Buddhas anrufen!”.⁴⁶⁾ So entsteht eine religiöse “Korrelation”, in der die Verheißung des Buddha Amida dynamisch dazu bewegen, einfach von ganzem Herzen den Namen Buddhas anzurufen.

Dieses religiöse Ereignis wird durch die Verheißung des Buddha Amida, nämlich das Unbedingte, vollendet. Im Gedanken daran, was P. Tillich unter dem Unbedingten versteht, meine ich dieses religiöse Ereignis Offenbarung nennen zu können. Tillich sagt schon in ‘Kritisches und positives Paradox’ 1923: “Und als ewige Vollendung, als un-anchauliche Verheißung, in der die Zweideutigkeit des Ursprungs und der Kampf des Göttlichen und Dämonischen aufgehoben ist in der ewigen Einheit in Gott. In Schöpfung, Erlösung und Vollendung stellt sich der Sinn des Paradox dem Glauben dar”.⁴⁷⁾

Später sagt Tillich in ‘Systematic Theology’ vol. 3, 1963: “The systems were points of crystallization toward which the discussion of particular problems moved and from which new discussions and fresh problems arose”, und weiter: “This procedure seems more suitable for a systematic theology which tries to speak understandably to the large group of educated people, including open minded students of theology, for whom traditional language has become irrelevant”.⁴⁸⁾

Wenn wir diesen Nachweis betrachten, den ich hier gebracht habe, so sehen wir, daß Paul Tillich mit der Hoffnung Recht hat, daß die Religionen in der Welt einander begegnen. Zu den Religionen der Welt gehört zumal auch der Amida Buddhismus, wie er von Hōnen verkündet worden ist.

46) Hōnen, “Ichimai Kishōmon”: in “Hōnen shōnin zenshū” S.416 u. “Amida Buddha” S.43

47) P. Tillich, “Kritisches und positives Paradox”: in ‘Theologische Blätter’ Jg. 2, 1923, S.269 u. GW. Band VII

48) P. Tillich, “Systematic Theology” vol. 3, London, 1964, P.4